

## OBSERVACIONES SOBRE LA OPINIÓN PÚBLICA A PARTIR DE EL CIUDADANO BIEN INFORMADO

*Benjamín Juárez*

*Universidad de Buenos Aires (Argentina)*

*[benji\\_1980@yahoo.com](mailto:benji_1980@yahoo.com)*

### Resumen

Alfred Schutz se pregunta hasta qué punto tienen y pueden llegar las responsabilidades civiles. Antes de eso se pregunta por las preocupaciones e intereses del ciudadano y la importancia del pensamiento razonable anclado en la individualidad y en contraposición a la opinión desinformada de la masa. En este escrito se busca no tanto ni solamente responder a la inquietud de Schutz, sino darle historia y significado al problema que presenta. Se enuncia lo que se entiende por ciudadano bien informado desde la visión de Schutz. Se aclara el concepto de opinión pública y se hace un rastreo histórico de la ésta. Se revisa el contexto de aparición de una opinión pública. Se recuperan algunas teorías sobre el pueblo en aquel contexto y se aclaran las condiciones de un panorama cultural con la Ilustración: Igualdad, Legitimidad y Libertad. Alcances y limitaciones de la Ilustración. Reformulación de la idea de opinión pública. La importancia del juicio como medio entre sensibilidad y realidad.

Palabras clave: opinión pública – Ilustración - razón – voluntad – juicio

Hay preguntas que parecen repetirse, o quizás mejor dicho reformularse en el tiempo. Mi inquietud está en sintonía con Alfred Schutz quien en su artículo El ciudadano bien informado (1942) se pregunta hasta qué punto tienen y pueden llegar las responsabilidades civiles, y antes de eso las preocupaciones e intereses, del ciudadano: Debemos tener en cuenta tal como nos son dados, más allá de nuestro control, los sistemas de relevancias impuestos a nosotros en los planos político, económico y social. Por lo tanto debemos conocerlos. Pero ¿hasta qué punto? (1).

Esta pregunta podría tomarse de alguna manera como una saga del planteamiento sobre la responsabilidad individual del hombre consigo mismo como lo formulara Immanuel Kant al cuestionarse qué era la Ilustración. En su ensayo de hace ya más de dos siglos -*Was ist Aufklärung?* (1784)- el filósofo responde que lo que se procura con la Ilustración es que el hombre salga de su minoría de edad, que aprenda a pensar por sí mismo.

Relaciono la inquietud de Schutz con la de Kant porque ambas presuponen la necesidad de un cierto uso de la razón así como de un cuestionamiento hecho individualmente y comprometido socialmente (2).

Lo que busco con este escrito no es tanto, ni solamente, responder a la pregunta de Schutz, sino darle historia y significado a la pregunta. Con esto me refiero a las condiciones necesarias para que el hombre medio pueda cumplir con las expectativas del autor. Condiciones tanto materiales como formales. Las condiciones materiales serán las determinadas por la historia y la categoría social, y las condiciones formales serán la razón, la voluntad y el juicio. También se verá como consecuencia de la pregunta el que a posteriori se deberán evaluar los valores a los que apuntan tanto la sociedad como la persona misma.

Al final se verá que según la ubicación de cada individuo en la historia y en la sociedad, las posibilidades para acceder a ser escuchado o ignorado difieren. De ahí que Schutz diga que será el deber y el privilegio del hombre bien informado el hacer prevalecer su opinión fundada sobre el parecer despreocupado de la opinión pública del hombre de la calle.

También veremos que aparecerá como relevante no sólo quién habla, cómo y a quién, sino además quién escucha y las consecuencias de este posible diálogo en diferentes formas de comunidad más descentralizadas que las que forma una masa. De ahí siempre la necesidad de que los grupos de gente no sean amorfos, sino que puedan constituirse en público.

En primer lugar hay que aclarar qué se entiende por ciudadano bien informado. Para Schutz este es un personaje modelo, armado típicamente pero que es irreal en el sentido estricto porque refiere a la forma en que una persona aborda ciertas esferas de la vida con una actitud determinada (es decir que la tipología sirve para ciertas áreas y otras pero con diferente resultado según la esfera –se puede ser buen profesional y pésimo violinista a un mismo tiempo-).

El rótulo de ciudadano bien informado es justamente una abreviatura de lo que más bien es el ciudadano que aspira a estar bien informado. Lo que quiere decir esto –según Schutz- es llegar a opiniones “razonablemente fundadas” en rubros que le aparecen al menos como de su incumbencia mediata aunque no impliquen para él que tenga un propósito a mano relacionado con el tema.

Será la característica de este hombre el estar a mitad de camino entre el experto y el hombre de la calle. Porque aunque no conozca un campo limitado con un conocimiento claro y distinto, como es el conocimiento del experto (que ignora las esferas que

no están a su alcance o no son de su incumbencia); ni se maneje con recetas funcionales para conseguir resultados, como lo hace el hombre de la calle; el ciudadano bien informado es el que se considera perfectamente apto para decidir quién “está calificado” como un experto competente e incluso resolver con quién quedarse después de escuchar una discusión entre expertos. En este modelo arquetípico de ciudadano lo que cuenta, en gran medida, es la actitud. No tanto la racionalidad de las cosas sino su razón de ser, no el medio de la vida sino su fin, porque “debe elegir el marco de referencia eligiendo su interés”.

El hombre del que habla Schutz debe procurar un acercamiento oportuno a la persona desinformada que es parte de esa cosa tan delicada y ambigua que es la opinión pública. Tan vago es este concepto que merece una parte importante de nuestra investigación.

Se buscará responder –como tarea de investigación- a las siguientes preguntas: ¿qué es la opinión pública? ¿Cuál es el contexto de aparición de una opinión pública? ¿Cuál es la función del hombre y del pueblo de los siglos XVII y XVIII ante la opinión pública? ¿Qué nos da la razón, la voluntad y el juicio? ¿Sirve la Ilustración? ¿Alcanza con la Ilustración? ¿Qué queda? ¿Qué podemos hacer? ¿Cuánto debe y puede preocuparse el ciudadano bien informado por el mundo que lo rodea?

¿Qué es la opinión pública? Para Hegel: la libertad formal, subjetiva, de que los individuos como tales puedan tener y mantener su propio juicio, su propia opinión y su propia resolución acerca de los asuntos generales, hace aparición en el conjunto que se llama opinión pública (3).

De lo anterior se deduce que los individuos forman un conjunto de pensadores con capacidad de discernimiento. Esto no siempre ha sido del todo evidente, tanto porque no es evidente que el hombre medio tenga una gran instrucción o que el hombre medio mismo exista como un ser reproducido homogéneamente para formar una unidad cohesiva y sólida. Más bien prevalece la fragmentación. Lo cual no es objetado aquí.

El objeto oscuro que ronda en los planteos de este escrito es la idea de pueblo como una totalidad con potenciales creativos para su propia supervivencia así como al mismo tiempo los elementos degenerativos de su decadencia.

El vulgo es una idea que se caracteriza por su ambigüedad y así es analizada por Carlos Balzi a partir de su uso en los escritores del siglo XVII (4): en el tiempo de un siglo y medio hubo una unidad temática y estilística signada por dos sucesos contextuales: las guerras de religión en gran parte de Europa y el redescubrimiento y posterior traducción de los textos de los filósofos escépticos en primer término, y de los estoicos, un poco más tarde.

Balzi encuentra entre los pensadores de esa época una referencia común a lo que es el pueblo. Autores como Hobbes, Charron, Erasmo, Montaigne y Justus Lipsius hablan de diferentes maneras de lo que en general se llama vulgo bajo diferentes denominaciones: el pueblo llano, la multitud, la hez popular, el populacho, la muchedumbre, la turba de nuestros hombres, el pueblo.

Al hacer un juicio sobre la mayoría de los hombres –siguiendo todavía a Balzi- hay un consenso entre estos autores de antaño de que el pueblo es algo voluble, inconstante, que se mueve por miedo, y desde la ignorancia. La visión moderna del vulgo es condensada con Erasmo cuando desarrolla la idea de que hay dos rasgos definitorios en él: por un lado, la estupidez y la arrogancia de las masas, y por otro lado su poder, que queda manifiesto en el hecho de que los filósofos no llegan a reírse como en el caso anterior sino que se congelan porque las masas ingresan como un factor determinante en la vida política, pasando de meros espectadores y víctimas pasivas, a instrumentos y agentes de la ambición de los poderosos.

En el artículo que venimos citando, se explica que en el siglo XVII haya habido una concepción tal del pueblo por tres razones. En primer lugar, porque era el período de las guerras de religión, donde abundaba la pauperización humana tan paradigmáticamente caracterizada por Hobbes, lo cual favorecía a una evaluación negativa de los avatares humanos. En segundo lugar, la lectura de pensadores y literatos antiguos, como Tucídides y Tácito, propendía a coincidir en una profunda desconfianza en la capacidad humana de autocontrol, prudencia e ilustración. En tercer lugar, la estratificación social, la distribución de los bienes materiales y simbólicos en la Europa de los siglos XVI y XVII justificaba este discurso sobre la base de que el porcentaje de analfabetismo alcanzaba a más del 60% de la población masculina y a 90% de la población femenina. Era un mundo diferente y sería anacrónico juzgar al mundo de hoy con el criterio de ayer.

¿Cuál es el contexto de aparición de una opinión pública? Para responder a esta pregunta nos atenemos al estudio de Habermas sobre la vida social pública burguesa de los siglos XVIII y principios del XIX en Inglaterra, Francia y Alemania.

Habermas dirá que en aquellos tiempos y lugares aparece un público lector generalizado, compuesto ante todo por ciudadanos y burgueses, que se extiende más allá de la república de eruditos y que ya no sólo lee intensivamente una y otra vez unas pocas obras modelo, sino que en sus hábitos de lectura está al corriente de novedades.

La necesidad y la costumbre de mantenerse al tanto de los sucesos del mundo empiezan a buscar la actualización constante no sólo en la esfera literaria y filosófica, sino además en el terreno comercial y político. Con el capitalismo temprano se estabiliza el tráfico de mercancías y noticias creado por el comercio a larga distancia: los cálculos del comerciante orientado en el mercado

necesitaban como consecuencia de la extensión del comercio –explica Habermas- de información más frecuente y exacta sobre hechos y antecedentes especialmente lejanos. Por eso, desde el siglo XIV, el viejo tráfico epistolar del comerciante da lugar a una especie de sistema profesional de correspondencia.

Pero de la misma manera que no se puede hablar de “correo” hasta que la oportunidad del transporte regular de cartas es accesible al público en general, tampoco puede decirse que haya prensa, en el sentido estricto de la palabra, hasta que la información periodística regular no se hace pública, esto es, hasta que no resulta accesible al público en general. Pero esto aconteció por primera vez a finales del siglo XVII.

Dentro de ese orden político y social durante la fase mercantil del capitalismo, se desarrolla la prensa a mediados del siglo XVII. A las nuevas autoridades les servía la prensa para dar a conocer órdenes y disposiciones, así los súbditos por primera vez se convirtieron de destinatarios en público de “las disposiciones del soberano para el bien de los súbditos”.

La relación entre la autoridad y los súbditos cae así en la propia ambivalencia de la suma del reglamento público y de la iniciativa privada. Amplias capas de la población, sobre todo de la población urbana, se ven afectadas en torno de tasaciones e impuestos y, en general, en torno de la intervención pública en el hogar privatizado, y se forma una esfera crítica.

La zona de continuado contacto administrativo reclama la crítica de un público racionante: el público sólo necesita poner en funcionamiento el instrumento con cuya ayuda había convertido ya la administración a la sociedad en un asunto público: la prensa. En el curso de la primera mitad del siglo XVIII, hace su entrada en la prensa diaria, con el artículo “sabio”, el raciocinio. Así también las cartas de los lectores se institucionalizaron como parte de un proceso de ilustración continua y mutua. Por otra parte, fueron los museos, conciertos y teatros los lugares donde institucionaliza el juicio profano.

El salón constituye el lugar de una emancipación psicológica coincidente con la emancipación político-económica. La esfera del público se origina como consumación de la esfera de la intimidad pequeño-familiar. Sala de estar y salón se encuentran bajo el mismo techo: la privacidad de una necesita de la publicidad de la otra.

¿Cuál es la función del hombre y del pueblo de los siglos XVII y XVIII ante la opinión pública desde la visión de diferentes teóricos de aquellos tiempos?

Fue Hobbes el que imprimió un desarrollo al comentario histórico-intelectual, un desarrollo tal que (con la privatización tanto de la religión como de la propiedad, con la emancipación de las personas privadas respecto de las ataduras semipúblicas de la Iglesia y de los poderes intermedios estamental-estatales) dio por primera vez validez a la opinión de aquellas. La desvalorización hobbesiana del sentimiento –nos comenta Habermas- lleva en verdad a la valorización de la convicción privada en general.

Para Locke el pueblo, con su fidedigno “common sense”, es en cierta medida infalible. En Locke, la “opinion” mantiene –gracias a la identificación con “conscience”- una posición valiosa que la rescata del “pure prejudice”.

Rousseau fue el primer autor en usar la expresión “opinion publique” en el viejo sentido de “opinion”. En Francia la “opinion publique” equivale a la opinión del pueblo portada por la tradición y el “bon sens”, así en la reivindicación crítico-cultural que Rousseau hace de su naturalidad, como en el intento antiideológico que los enciclopedistas hacen de disolverla. Pero por otra parte, Rousseau también liga la “volonté general” a una “opinion publique” que coincide con la “opinion” espontánea, sin reflexión, con la opinión en sus disposiciones hechas públicas.

La sociedad mejor gobernada es aquella en la que las leyes (lois) coinciden mejor con las costumbres (opinions) arraigadas: porque la “volonté general” es antes consenso de los corazones que de los argumentos (5). Pero a pesar de su espontaneidad, la “opinion” está necesitada de dirección en su doble funcionalidad: crítica y legislativa. Por un lado, el ejercicio del poder necesita del control permanente de la opinión pública; por otro lado, la opinión pública está a su vez necesitada de la publicidad de los debates parlamentarios para estar al corriente.

Vemos entonces en Rousseau, Locke y Hobbes -respectivamente- primero el valor de la crítica, después la importancia del público y, por último, el valor de la opinión individual. Pero a estos fragmentos inconexos que separan a Hobbes de los otros dos, los une Kant, como un lazo, al plantear el proceso crítico como algo más que una instancia impolítica. Para Hobbes –todavía siguiendo el texto de JH- tras la guerra venía el monarca ordenador al precio de la neutralización de la voz burguesa, y la opinión individual era carente de consecuencias para la política.

Kant viene dos siglos después de Hobbes a decir que, bajo la forma de la ley de la razón práctica, hay que entender la vida social pública como principio de la ordenación jurídica y como medio para la Ilustración. Y la discusión de los filósofos tiene lugar ante el público del “pueblo”, se sirve de la razón para guiarlo. La posición de este público es ambigua: por un lado menor de edad y necesitado aún de Ilustración; por el otro, en cambio, se constituye en público exigido por una mayoría de edad de la que sólo los ilustrados son capaces. Porque a fin de cuentas, no sólo a los filósofos les es dado el hacerlo, sino a cualquiera que acierte a hacer un uso público de su razón.

Cuando se dice que no es posible otra voluntad que la del pueblo en su conjunto, se está siguiendo la argumentación

rousseauiana, con una decisiva excepción, a saber, que el principio de soberanía popular sólo puede ser realizado bajo el presupuesto de un uso público de la razón: lo que un pueblo no puede concluir respecto de sí mismo –dice Kant- tampoco puede el legislador concluirlo respecto del pueblo. El progreso de la moralidad depende entonces de un progreso de la moralidad (6).

Pero debe notarse que Habermas hace justamente una historia de la vida social pública de la “burguesía”. Esto se hace evidente cuando muestra que lo que Kant proporciona son los presupuestos sociológicos de la vida social políticamente activa de esta clase: la autonomía privada posibilitada por las relaciones sociales entre los poseedores de mercancías en libertad de competición. Al público políticamente racionante sólo tienen acceso los propietarios privados, pues su autonomía echa raíces en la esfera del tráfico mercantil y resulta, por tanto, coincidente con el interés de mantenerla como esfera privada.

Por eso será Marx el que denuncie a la opinión pública como falsa conciencia: ella se oculta a sí misma su carácter de máscara del interés de clase burgués. (En este aspecto aclara bien Habermas que su estudio no hace foco en una historia de la vida social “plebeya”). La crítica a la ficción burguesa pone de manifiesto cómo faltan los presupuestos sociales de la igualdad de oportunidades en cuanto a propiedad e instrucción: como “bourgeois” es el hombre privado en definitiva tan poco “homme” que, para estar en condiciones de percibir verdaderamente los intereses ciudadanos, debería salirse de su realidad burguesa, abstraerse de ella, retirarse de esa organización global hacia su individualidad. De acuerdo a Marx, el arma de la vida social pública, afilada por la burguesía, se volverá contra ella; este autor incluso imagina que la sociedad misma se hará política por esa vía.

Sobre peligros tratados por la teoría está como trasfondo el problema de la tiranía de la mayoría. Caso tratado por Tocqueville, quien –igual que Mill- ve a la opinión pública, en el mejor de los casos, como una fuerza que puede servir para limitar al poder; pero en su peor faz, la opinión pública puede aparecer -para Mill- como el dominio de la muchedumbre y de los mediocres.

Mill desarrolla para las opiniones en disputa en el plano de la vida social pública un concepto de tolerancia, buscando la analogía con la disputa religiosa. El público racionante no puede ya acceder a una opinión racional. Lo que impide la unión de razón y opinión pública es la falta de aval objetivo de una concordancia, socialmente realizada, entre los intereses, la no demostrabilidad racional de un interés general.

Más adelante este autor –según lo tomamos citado de JH- opina que “las cuestiones políticas no deben ser decididas mediante un llamamiento directo o indirecto a la inteligencia o a la voluntad de un conjunto ininstruido, sino sólo mediante la pertinente consideración de los puntos de vista instruidos y cultivados de un relativamente reducido número de personas especialmente llamadas para esta tarea”.

Tocqueville comparte la concepción de Mill respecto del “representative government”: la opinión pública determinada por los padecimientos de las masas necesita purificarse mediante los puntos de vista ejemplares de ciudadanos materialmente independientes; la prensa, aun cuando importante instrumento de ilustración, no basta para este propósito.

La representación política debe evidentemente basarse –sostiene Tocqueville- en una jerarquía social. Ya se dirá más adelante algo sobre la representación y sobre la necesidad de que no haya voces centralizadas que representen sino que las palabras vengan de quienes necesiten hablar por sí mismos y para influir en su entorno inmediato, sin mediaciones ni mediadores.

Pero igualmente la palabra de los ciudadanos podrá ser útil y poderosa desde los poderes intermedios si se la encausa: “los simples ciudadanos, en la medida en que se unan, están en condiciones de dar una imagen opulenta, influyente y poderosa, en una palabra, de personas aristocráticas... una asociación política, industrial, comercial o hasta una asociación científica o literaria equivale a un ciudadano más ilustre y más poderoso, que no se deja coaccionar caprichosamente ni oprimir en solitario”.

Los ciudadanos deben –a falta de una aristocracia de nacimiento- constituir el público de élite cuyo racionamiento es determinante de la opinión pública. Parece resonar esta idea, hasta cierto punto -aunque no por completo- en la máxima de Schutz.

¿Qué nos da la razón? En pocas palabras, la razón da una igualdad por fuera del Estado. Pero que a su vez sirve para hacer iguales a los partícipes de la discusión *ad intra* del Estado y para formar grupos por fuera que construyan distintos y nuevos tipos de autonomía. Esto es posible porque la libertad permite que la persona pensante se crea las opciones a partir de las cuales tomar decisiones desde su contexto, el cual siempre plantea una cierta cantidad de problemas.

Volvamos entonces una vez más a los antecedentes de base para armar esta condición que es la razón. Volvamos pues al estudio de la evolución de las discusiones públicas –estudiada por Habermas- en Alemania, Francia e Inglaterra.

Habermas dice que aun cuando las “Tischgesellschaften”, los salones y las casas de café pudieran diferenciarse entre sí, todos organizaban una tendencia hacia la discusión permanente entre personas privadas; de ahí que dispusieran de una serie de criterios institucionales comunes.

Por lo pronto, se exige un tipo de trato social que no presupone igualdad de estatus, sino que prescinde por lo general de él. Se impone, tendencialmente, frente al ceremonial de los rangos, el tacto de la igualdad de calidad humana de los nacidos iguales. La discusión en el marco de un público tal presupone, en segundo lugar, la problematización de ámbitos incuestionados hasta aquel

momento; las obras filosóficas y literarias, las obras artísticas en general, comenzaron a ser producidas para el mercado y comenzaron a ser universalmente accesibles. Y el mismo proceso que lleva a la cultura a convertirse en una forma mercantil, haciéndola por vez primera una cultura capaz de discusión y controversia lleva, en tercer lugar, al desenclaustramiento del público. Las cuestiones discutidas se convertían en algo “general”, no sólo en el sentido de su relevancia, sino también en el sentido de su accesibilidad: todos debían poder entender de ello.

¿Qué nos da la voluntad? Si la razón crea las opciones, entonces la voluntad hace a la elección, porque -como sostiene Schutz en su digresión sobre Santayana- aunque la voluntad no involucra inteligencia ni premeditación, sí involucra ansias de actuar. Y esto concierne no sólo a los individuos sino a los grupos sociales. La legitimidad de una sociedad estará fundada a partir del consenso de las partes para diseñar una desde la cual armar un diálogo o una lucha, pero siempre en un terreno común que permita las diferencias, donde se habrán de conocer las partes en cuestión.

Justamente la función real del parlamento –dice Schutz tomando a Santayana- es la de ofrecer la oportunidad para discutir y persuadir; alivia la tiranía al ventilar los reclamos; sirve al útil propósito de conciliar a los gobernados. La democracia enfrenta un dilema, dice el autor: en una democracia todos votan, pero todavía no está claro si se espera que cada uno vote en beneficio de su “país” o solo de su propia persona y ocupación.

Como respuesta a ese dilema dirá B. Manin –citado por Habermas- que “la fuente de la legitimidad no es la voluntad predeterminada de los individuos, sino más bien el proceso de su formación, es decir, la deliberación misma... Una decisión legítima no representa la voluntad de todos, pero es algo que resulta de la deliberación de todos (...) El principio deliberativo es tanto individualista como democrático... Debemos afirmar, a riesgo de contradecir a toda una extensa tradición, que la ley legítima es el resultado de la deliberación general, y no la expresión de la voluntad general” (7).

Pero así y todo no se trata –como dice en un editorial de la revista El Ojo Furioso- de concebir las luchas de sectores sociales enteros como si se tratara de individuos que compiten entre sí por un lugar en el mercado; y tampoco la trampa política correlativa de sostener que luchan para ingresar en la ciudadanía democrática, de la que de hecho están excluidas por no llegar al *estándar* de vida mínimo.

A la ciudadanía indiferenciada y concebida como un conjunto de individuos se la llama actualmente “la gente”, “la opinión de la ‘gente’”, así como están los otros, los que no llegan a ser gente: los “excluidos”, los “necesitados”. ¿Por qué no pensar, mejor, que ellos no necesitan ingresar al “sistema” para ser sujetos políticos? Esto no implica defender el Estado mínimo neoliberal ni aceptar que si el aparato administrativo cumpliera con la contribución debida pudiera exigir la integración beneficiaria de “los integrados”. Buscamos –dice el editorial- una política que sea instituyente, en lugar de integrar lo instituido.

Y el editorial citado dice más todavía: las visiones “pastorales sociales” de la pobreza siempre dulcifican y esencializan la debilidad de los pobres, porque saben que con ello se niega su capacidad de acción autónoma. Pero se deberá traspasar la calificación de débiles de una dimensión a otra, establecer una identidad inmutable que se hallaría en todos los niveles es políticamente peligroso, porque no se tiene en ese caso los elementos para comprender la acción. ¿Cómo los débiles pueden conducir un acto de fuerza? es la pregunta absurda a la que se debería llegar cuando se esencializa la debilidad. Pero la respuesta a una pregunta que no se plantea ya está dada: por desesperación, por la acción de agitadores, de una vanguardia (8).

¿Qué nos da el juicio? La posibilidad de conocer y preferir los tópicos que nos conciernan. Pero el quién puede tener un margen para preferencias es un asunto delicado, porque no todos pueden elegir siempre.

El “gran” público tiene evidentemente una envergadura reducida si se la compara con la masa de la población rural y del “pueblo” urbano. A comienzos del siglo XVIII las masas están tan pauperizadas que ni siquiera podían llegar a adquirir literatura. Sin embargo, con el público difuso formado a partir de la comercialización del tráfico cultural surge una nueva categoría social. Igual que con la literatura, en la Corte y en el palacio el teatro se hace “público”. En aquella época la plebe actúa como un sotoproletariado siempre dispuesto al “espectáculo”.

En las postrimerías del siglo XVIII se emancipan los pintores de la atadura del gremio, de las de la corte y de las de la Iglesia; del artesano surge una ‘ars liberalis’, aunque esta evidentemente, por la vía del monopolio estatal.

Hasta la misma época siguió la música atada a la función social de servir a la devoción y a la dignidad del oficio divino, a las magnificencias de las reuniones cortesanas y, en general, al esplendor de las escenas festivas. Los compositores estaban empleados en calidad de músicos de la Iglesia, de la Corte o del Concejo, y trabajaban, al igual que los escritores de servicio para sus mecenas, y los actores cortesanos para los soberanos, siguiendo encargos. Los ciudadanos apenas tenían oportunidades de oír música fuera de la Iglesia o de una reunión de la nobleza.

La entrada de pago convirtió al concierto en mercancía; al mismo tiempo, apareció algo así como una música desvinculada de fines u obligaciones: por primera vez se juntaba un público a oír música como tal; un público amante de la música, al que se le suponen patrimonio e instrucción, ha entrado en escena. Véase más adelante la importancia para Horkheimer de una esfera libre

de fines, como lo es el de la función de la filosofía.

El arte, entonces, se convierte en objeto de libre elección y de inclinaciones cambiantes: “El gusto se manifiesta en los juicios libres de los profanos, porque, en el público, todo el mundo puede aducir competencia” (9).

¿Sirve la Ilustración? Mucho de lo dicho anteriormente sirve para mostrar cómo se han dado pasos de avance para que una franja más amplia de la población pueda participar de la discusión política pública. El problema es que ese ampliamiento, si bien tal, ha sido limitado en su alcances así como en su modo.

¿Alcanza con la Ilustración? La ilustración ha sido limitada en sus alcances en cuanto sólo alcanzó hasta ahora a la burguesía dejando fuera al resto: “La tesis liberal, al presuponer la unidad de los hombres como realizada ya en principio, contribuye a la apología de lo existente” (10). Y ha sido limitada en su modo porque el dominio sobre la naturaleza que adviene a su visión del mundo implica, o más bien exige, la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico. Esto como consecuencia de una búsqueda ciega por un proceso de autoconservación asentado sobre la división burguesa del trabajo: “El iluminismo burgués estuvo siempre expuesto a la tentación de cambiar la libertad por el ejercicio de la autoconservación”.

A lo anterior nos lo advierten los dos célebres autores que buscan hacer una lectura de las consecuencias avenidas por la concepción iluminista de la historia. Y dicen que la razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato omnicompreensivo. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todas las demás, rígidamente adaptado a su fin.

Y justamente la idea de Horkheimer, nos dice desde otro texto, es que la realidad no es una que podamos aceptar sin cuestionamiento. Justamente le resulta claro que, desde el juicio a Sócrates, la ocupación del filósofo siempre significa una relación tensa con la realidad circundante, y en especial con la comunidad en la que se vive. La oposición a la realidad nace desde los principios mismos de la filosofía. Esta disciplina exige que las acciones y objetivos de los hombres no sean productos de la necesidad ciega (11).

En un tono similar advierte Wright Mills que el hombre medio “hace lo que puede” y sobre la marcha de los acontecimientos que lo apremian, no busca una salida, sino que simplemente se adapta. Esta situación afecta a las opciones y las capacidades del individuo como un ser con libertad de acción: al parecer se le hacen desconocidos los valores de la libertad y la razón.

En dirección similar a los autores previamente citados, para este autor la organización racional es una organización para la alienación: la condición del hombre de hoy es la de un hombre con racionalidad pero sin razón. Y en último término subyace para WM, igual que para quien escribe este escrito, la pregunta: “¿bajo qué condiciones ‘quieren’ los hombres ser libres y capaces de actuar libremente?” (12).

Antes de seguir la constante formulación de la pregunta y los esbozos de respuesta, volvamos una vez más a la Dialéctica de la Ilustración: yo no estoy contra la razón: quiero sólo tener en cuenta la forma que ha asumido. (...) La contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la sociedad. (...) Si ese horror se difunde, si se torna consciente aunque sólo sea en una pequeña parte de la humanidad, los manicomios y los institutos penales podrían incluso humanizarse y los tribunales, por último, volverse superfluos. (...) Si todos pensasen como yo no disminuirían, creo, sólo los remedios contra el mal, sino también el mal mismo. La humanidad tiene aún otras posibilidades.

Pero el Iluminismo sólo podrá ser un instrumento liberador, cuando se atreva a abolir el falso absoluto del ciego dominio. La utopía de Bacon de ser amos de la naturaleza se ha cumplido pero “la superioridad del hombre” se ha conseguido al precio de un iluminismo que en el presente se transforma en el engaño total de las masas”.

¿Qué queda? Que la opinión pública no existe como un todo homogéneo (13). Por varias razones, y una es que no se puede ordenar en su totalidad una búsqueda cooperativa de la verdad si pretende ser permeable a los valores, como dice Habermas: si se pretende hablar de una social pública no-organizada será una que no esté programada en función de la toma de decisiones, sino en función del descubrimiento y la resolución de problemas.

Nuestro autor dirá además que una cultura política liberal, alimentada de motivos y de orientaciones de valor, ciertamente suministra un suelo favorable para las comunicaciones públicas espontáneas. Pero que aún más importantes son las formas de intercambio y de organización, de ahí la importancia de las asociaciones voluntarias que están fuera de los ámbitos de la economía y del Estado.

De ahí que John Keane atribuya a esas asociaciones la tarea o función de “mantener y redefinir las fronteras entre la sociedad civil y el Estado a través de dos procesos interdependientes y simultáneos: la expansión de la igualdad social y de la libertad, y la reestructuración y democratización del Estado” (14).

También cuenta entonces como algo de sumo peso la intención, con sus contenidos y formas, en el pensamiento de las personas que interactúan. En este sentido resulta ampliatorio de lo hasta aquí expuesto el que Foucault proponga que se pueda considerar

a la modernidad más bien como una actitud antes que como un período de la historia, lo que los griegos llamaban un 'ethos' (15). En ese sentido puede ser útil indagar en los aspectos principales de la relación consigo mismo enmarcada en la historia de la moral –esto conllevaría además consecuencias éticas y políticas: comportamiento moral, sentimientos, intención, deseos (16). Tras las disquisiciones previas entre sociedad e individuo, habrá que tomar en cuenta la perspectiva que pone en diálogo al sociologismo con el existencialismo. Esta última rama del pensar considera –desde el artículo citado donde se los compara- que la opinión pública es maleable y vil si es que antes no se la descalifica como inexistente. Ya decía Sartre que “el nosotros no es un nuevo ser”. Tiryakian dice además que para el existencialismo la opinión pública representa una objetividad antagónica a la existencia subjetiva del individuo.

Pero la respuesta de este autor al problema por él planteado es que el existencialismo debe aprender de la concepción del sociologismo -y específicamente de Emile Durkheim- que aporta con el concepto de socialización a una dimensión dinámica al pensamiento existencial. Así, “la participación social se vuelve un modelo para el auténtico ser social” (17).

¿Qué podemos hacer? Adaptarnos a la realidad según nuestro valor más importante. Como lo anticipáramos más temprano al tratar la voluntad, la acción exige -según Schutz de nuevo tomando a Santayana- un ajuste entre la voluntad y la oportunidad. Lo que en palabras de Sócrates sería una interpretación similar: “el bien de los gobernados no está determinado por sus deseos supremos o sus pasiones dominantes, sino por su naturaleza oculta y sus oportunidades reales”.

Cada uno a su manera, un desorden en el que cada uno quiere, sabe y puede conseguir –algunos pero no todos- sus fines. Las bases necesarias: la libertad y la igualdad. La primera, como elemento paradigmático de la anarquía y, la segunda, de la masa. En ninguno de los casos se exige tanto una norma de racionalidad que se conduzca con argumentos, sino más bien una acción coherente con las preferencias íntimas de acuerdo con el gusto y el juicio de valor (18).

En el texto que se ha visto de Habermas, el autor cita a Wright Mills que hace varias distinciones entre lo que hace a un público y a una masa, aquí subrayamos la primera como la más característica: en el “público”, en la forma en que nosotros lo entendemos, virtualmente, hay tantas personas que expresan opinión como las que la reciben. En la “masa” el número de personas que expresan opinión es mucho menor que el número de las que la reciben (19).

Por eso concluimos en este artículo que todo público necesita –para ser tal- la libertad. Y retomemos la pregunta inicial: ¿cuánto debe y puede preocuparse el ciudadano bien informado por el mundo que lo rodea? Tanto como le exija su libertad y tanto como su sociedad quiera ser libre.

A lo cual objetaría Schutz: “Pero la existencia impone limitaciones aun a la imaginación y la voluntad. La sabiduría no reside en determinar qué tipo de bien es el mejor, sino en comprender cada bien dentro de las vidas que lo gozan tal como es, en su contextura física y su esencia moral”.

## Notas

1 Schutz, Alfred. Collected Papers I. The problem of social reality, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967. P. 129. Sobre la importancia de los sistemas de relevancia impuestos también habla en las páginas 126-127. En castellano, las páginas respectivas son 128 y 125-126. En lo que sigue usaremos de este artículo de Schutz sobre todo las secciones II, V, VI. También de su otro artículo, Las concepciones de Santayana sobre la sociedad y el gobierno se toman las secciones IV, VI y VII.

2 Muchos años después –exactamente 1984- será Foucault el que subraye la importancia política de la efervescencia despertada por el Iluminismo. En aquel entonces el valor de la Revolución Francesa no estuvo –para Foucault- en su éxito o fracaso, sino en la reacción que generó en las masas no partícipes o al menos no protagonistas: el entusiasmo por la revolución es signo –según Kant- de una disposición moral de la humanidad. Michel Foucault, ¿Qué es la Ilustración? (1983), en ¿Qué es la Ilustración?, Alción Editora, Córdoba, 2002. P. 75.

3 Cita a Hegel tomada en Habermas, Jürgen. Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública (en adelante HCOP). Página 150. En este escrito atendemos y tomamos de muy de cerca (aunque no exclusivamente) los capítulos 1, 2 y 4 de esa investigación. De este libro se toman en cuenta de cerca el punto de vista histórico sobre la evolución de la prensa y el raciocinio público como función política de los ciudadanos. Otro estudio que podría complementarse con el presente sería el de Umberto Eco titulado Apocalípticos e Integrados.

4 Balzi, Carlos. La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza. En: Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza. Cuadernos de Nombres 1. UNC, Córdoba, 2002. Pp. 41-50.

5 Cita a Rousseau, Jean-Jacques. El contrato social. Libro III, Capítulo 1. En: HCOP. P. 132.

6 Cita a Kant en HCOP. Pp. 136-140, y 146.

7 Cita B. Manin en HCOP. P. 26.

8 Editorial de El Ojo Furioso, Nº 6, año V, verano del 97: Elogio de la exclusión. Pp. 6 y 8.

9 HCOP. Pp. 75-7. Hannah Arendt ha intentado pensar las potencialidades del juicio reflexivo para la acción en el ámbito de lo político. Esta posibilidad no la hallaba en los principios clásicos de la razón y la voluntad y sí la llegó a vislumbrar (no ya a desarrollar) en la facultad del juicio, específicamente en el juicio reflexivo de gusto, que trabajara Kant en la *Crítica del Juicio*. Como dice Ernst Vollrath: se trata del “hecho de que lo político se fundamente constitutivamente en la opinión, y la relación, políticamente calificada, entre la opinión y el juicio”. Citado por Eduardo Cartoccio en el artículo: Gusto, opinión y libertad. De la revista El Ojo Furioso Nº 5, Año V, invierno del 97.

- 10 Horkheimer y Adorno. *Dialéctica del iluminismo* (1944). Editorial Sudamericana, Bs. As., 1987. p. 202. En lo que sigue nos atenemos a los capítulos referidos al concepto de iluminismo y a sus limitaciones.
- 11 Horkheimer, Max. *The Social Function of Philosophy* (1939). En [www.marxists.org](http://www.marxists.org)
- 12 Wright Mills, Charles. *The sociological imagination*. Pp. 170, 175.
- 13 En este sentido la declaración de Schutz es taxativa. Dice que la opinión pública y el público mismo son ficciones conceptuales. Y después agrega: "Basta este 'hechizo de la unanimidad' para hacer de lo que todos piensan, o de lo que tiende a pensar la mayoría, un patrón de solidez que a su vez podría convertirse en una dominación". Schutz, Alfred. *Escritos II*. P. 204.
- 14 Cita a John Keane en HCOP. P. 33.
- 15 Foucault, Michel. ¿Qué es la Ilustración? (1984), en ¿Qué es la Ilustración?, Alción Editora, Córdoba, 2002. P. 92.
- 16 Foucault, Michel. Sobre la genealogía de la ética. En Terán, Oscar (comp.): Michel Foucault. *Discurso, poder y subjetividad*. P. 143.
- 17 Tiryakian, Edward. *Sociologismo y existencialismo*. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad. Amorrortu editores, Bs. As., 1962. Pp. 214, 238, 240.
- 18 Ya se ha mencionado la dificultad de relacionar la teoría de Schutz con el anarquismo: en Belvedere, Carlos. *El problema de la fenomenología social* (Schutz y las ciencias sociales), UBA - Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, 2004. En prensa. Pp. 195-6. Sin embargo, resulta útil recalcar un pasaje del artículo sobre Santayana en *Escritos II* (p. 207): "la sociedad no procede hacia un objetivo último sino a través de un concurso de acciones provisorias que con frecuencia se contradicen (...) la sociedad tiene muchos centros".
- 19 Cita a Wright Mills en HCOP. P. 273.

## Bibliografía

- Balzi, Carlos. *La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza*. En: *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*. UNC - Córdoba, Cuadernos de Nombres 1, 2002.
- Belvedere, Carlos. *El problema de la fenomenología social* (Schutz y las ciencias sociales), UBA - Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, 2004. En prensa.
- El Ojo Furioso, Nº 6, año V, verano del 97: Editorial, *Elogio de la exclusión*.
- Foucault, Michel. "Sobre la genealogía de la ética", entrevista por H. Dreyfus y P. Rabinow. En Terán, Oscar (comp.). MICHEL FOUCAULT. *Discurso, poder y subjetividad*. Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995. Pp. 131- 163.
- Foucault, Michel. ¿Qué es la Ilustración?, Alción Editora, Córdoba, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (1962). Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2004.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialéctica del iluminismo* (1944). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987. Concepto de iluminismo, pp. 15-59; y Elementos del antisemitismo: Límites del iluminismo, pp. 201-245.
- Horkheimer, Max. *The Social Function of Philosophy* (1939). En [www.marxists.org](http://www.marxists.org)
- Kant, Immanuel. "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (1784), en ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Alianza editorial, Madrid, 2004. Pp. 81-93.
- Schutz, Alfred. "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento" (1946). En *Escritos II. Estudios sobre teoría social*. Sexto artículo. Pp. 120-132. La versión en inglés, tomada y traducida aquí por quien escribe: *The Well Informed Citizen*. En: *Collected Papers I. The problem of social reality*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967. Pp. 120-134.
- Schutz, Alfred. "Las concepciones de Santayana sobre la sociedad y el gobierno". En: *Escritos II. Estudios sobre teoría social*. Décimo capítulo. Pp. 189-209.
- Wright Mills, Charles. *The Sociological Imagination* (1959). Oxford University Press, New York, 2000.
- Tiryakian, Edward. *Sociologismo y existencialismo*. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad. Amorrortu editores, Bs. As., 1962.